

INFLUENCIA DEL RACIONALISMO EN ALGUNOS PERSONALISMOS: DESCARTES, LEIBNIZ

MARÍA SOCORRO FERNÁNDEZ GARCÍA

1. INTRODUCCIÓN

Se entiende por «personalismos» aquellas posturas filosóficas que hacen de la persona el propio centro y el fundamento de toda la realidad. Si el concepto de persona no hubiera sido objeto de tantas y tan variadas interpretaciones, esta definición no crearía mayor problema. Sin embargo, es un dato de hecho que a lo largo de la historia del pensamiento las cuestiones sobre el hombre, su origen, su destino y el significado de su vivir, han sido objeto de múltiples lecturas, muchas veces contrarias entre sí. Este es un tema arduo y complejo que continúa provocando sentimientos y problemas, que ponen de manifiesto la presencia de una realidad misteriosa. No cabe duda de que al hablar del hombre, el filósofo intenta dar una respuesta que le vincula, de ahí que la concepción de la persona siempre vaya unida a una concepción del mundo y de Dios.

El propósito de esta comunicación es poner de relieve el cambio que introdujo la filosofía racionalista en la concepción de la persona, y cómo influye en muchas de las teorías que se llaman personalistas.

2. CARACTERÍSTICAS DE LA PERSONA EN EL PENSAMIENTO TRADICIONAL

Para partir de un concepto de persona que nos pueda servir de referencia, es obligación aludir a la definición de Boecio: «*rationalis naturae individua substantia*». Dos elementos están aquí presentes: la racionalidad que supone la espiritualidad y la individualidad sustancial. La racionalidad es el grado de vida más alto¹, que hace que la persona humana trascienda el ámbito de lo material. Su substancialidad es lo que le permite hablar de la persona como de un sustrato, de un sujeto, subsistente en sí mismo².

1. Cfr. Tomás DE AQUINO, *S. Th. I*, q. 18, a. 3.

2. Cfr. BERTI, E., *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, en VV.AA., *Persona e personalismo*, Lanza, Padova 1992, p. 48.

La singularidad de la persona se pone de manifiesto desde su misma constitución metafísica. A diferencia de otros seres vivos, su forma substancial no se agota en actualizar una materia. Se puede afirmar en este sentido que en el hombre la corporalidad está transida de espiritualidad, que es algo más que vida, precisamente porque su forma es «algo más» que forma de una materia, porque esta forma tiene un entidad propia, que es lo que llamamos espíritu. Este «algo más» es la libertad, es lo que permite al hombre abrirse a la realidad y relacionarse con otros seres personales. La indeterminación física y que sólo la persona es sujeto de educación, apoyan esta tesis. Precisamente, porque su forma no se agota en informar la materia, necesita de otras realidades para su constitución que no pueden limitarse a ser sólo materiales; la persona necesita de otras personas para realizarse personalmente.

Aunque no es posible ahora explicitar las implicaciones que tiene esta afirmación sostendré que en su estructura íntima la persona humana supone sustancialidad, espiritualidad y relación³. Recordemos la doctrina de Santo Tomás a este respecto: «Por esto también definen algunos la persona diciendo que es “la hipóstasis que se distingue por alguna propiedad perteneciente a la dignidad”, y puesto que es gran dignidad subsistir en la naturaleza racional, a todo individuo de esta naturaleza se le llama persona»⁴.

3. LA RUPTURA QUE SUPONE LA MODERNIDAD

La ruptura que supone la modernidad la podemos resumir en dos puntos: el subjetivismo y el reduccionismo. El subjetivismo conduce a un cierto escepticismo que lleva a desconfiar de la razón y a concluir que la ciencia, y en general el conocimiento, es en todo caso histórico, relativo y capaz de progresar siempre.

El reduccionismo antropológico consiste en afirmar que el hombre es «sólo» esto o aquello. Concretamente la modernidad entenderá

3. La dimensión relacional de la persona es un tema de investigación que no pretendo abordar aquí. Corriendo el riesgo que supone hacer este tipo de afirmaciones, apuntaré que la estructura relacional de la persona tiene su fundamento en su origen: no se ha dado el ser a sí misma, en su desarrollo necesita de otros seres personales para su constitución como persona, y en su fin, que no es ella misma. En Dios la relación es sustancial (*S. Th.* 1. q. 29, a. 4, ad. 3.), pero en el hombre la relación le afecta de modo constitutivo, aunque esto no disminuye en nada su singularidad. El ser imagen de Dios no afecta sólo a la racionalidad, sino también a la relación. Cfr. SEIFERT, J., *Essere e Persona*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 341 y 350-354.

4. Tomás DE AQUINO, *S. Th.* 1. q. 29, a. 3.

al hombre como «sujeto»; un sujeto que es individuo, que está enfrentado a la realidad y al «objeto», que no conoce la realidad sino sus ideas, que no ha de salir de sí porque su fin es autorrealizarse contando sólo con sus propias fuerzas. Un sujeto que es autónomo y que se basta a sí mismo⁵.

3.1. *Influencia de Descartes*

En Descartes el subjetivismo desemboca en la idea moderna de la «libertad del pensamiento» que tomando como criterio de certeza la propia razón, lleva a buscar caminos personales para realizar proyectos elaborados por el sujeto. Descartes descubre con la duda universal, el poder del hombre, la fuerza casi infinita de la propia libertad, aún estando sometida a Dios. El control de la mente posibilita el autocontrol, y al controlar el objeto, se controla también el mundo.

La filosofía cartesiana tiene dos presupuestos o condiciones sin los cuales es imposible comprenderla. De hecho en la carta a los Doctores de la Facultad de Teología de París advierte que sus cadenas de demostraciones no pueden ser suficientemente entendidas por todos, «porque requieren un espíritu enteramente libre de todo prejuicio, y que pueda desprenderse con facilidad del comercio de los sentidos»⁶.

Si la razón nos proporciona principios elementales y evidentes es porque ella misma es un poder, una luz de la que emana el conocimiento. Descartes irá en busca de dicha luz para descubrirla en toda su pureza, y lo hará a través de la duda; es pues la espontaneidad de la razón el objeto que pretende alcanzar⁷. De hecho en el *cogito* «la existencia del yo aparece indisolublemente unida al pensamiento»⁸, que es el único atributo que le pertenece y el único que no puede separarse de él⁹. En la cuarta parte del *Discurso del Método* se puede recordar cómo una vez llegado a la certeza primera del *cogito* y al examinar en qué consiste ese «yo que es», concluye que el «yo» es una sustancia pensante, cuya esencia o naturaleza no es sino pensar, ya que, para existir, no necesita de lugar alguno ni depende de cosa alguna material¹⁰. En este sentido se puede observar que si Descartes no distingue

5. Cfr. CORAZÓN, R., *Hombre y verdad en Descartes*, «Cuadernos de Anuario filosófico», n.º 21, Pamplona 1995, p. 6.

6. DESCARTES, R., *Meditaciones*, 11.

7. CORAZÓN, R., *Hombre y verdad en Descartes*, «Cuadernos de Anuario filosófico», n.º 21, Pamplona 1995, p. 15.

8. POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Madrid 1963, p. 24.

9. Cfr. *Meditación 2.ª*, A. T. VII. p. 27.

10. Cfr. DESCARTES, R., *Discurso del Método*, 4.ª parte, A. T. VI. p. 33.

el yo de la existencialidad del pensamiento, es lógico que el pensar sea inseparable del *sum*, aunque «el *sum* no se ve en el *cogito*, sino fuera; no es una nota suya, sino el estatuto existencial puramente posicional del *cogito*»¹¹. Si hay pensamientos, hay un yo que piensa; ese yo es un sujeto que sólo se capta en el pensar; en este sentido cabe decir que el *cogito* es una posición del pensamiento en virtud de la existencia, y, a la vez, un ejercicio de la existencia que se pone en forma de conciencia¹². Todavía no hay identificación entre ser y pensar, pero ya aparecen indisolublemente unidos, ya que el ser se ejerce en el pensar, tiene sentido cuando es objeto de la conciencia del yo que piensa.

Es importante destacar el giro que supone la postura cartesiana respecto a la filosofía tradicional. Para Descartes, conocer ya no es captar el ser de las demás cosas, porque éstas son incognoscibles, sino que es el ejercicio voluntario en el que, gracias a la duda, el sujeto suscita los temas que la inteligencia va a considerar. El deseo de saber se sustituye por la pretensión de control y seguridad¹³.

No es extraño que detrás de una postura máximamente racionalista lo que se esconda sea una posición de la voluntad. Tanto el acto de dudar como el acto de pensar depende en último término de una decisión voluntaria. En Descartes, no hay un pensamiento pasivo o involuntario, porque para conocer la verdad hay que querer pensar, hay que pensar controlando el pensamiento. La duda, primer acto voluntario, manifiesta la *res cogitans*; la afirmación de la realidad apoyándose en la idea clara de extensión pone al descubierto la *res extensa*. En este sentido el acto voluntario por el que uno se conoce a sí mismo es más intenso que el acto por el que conocemos los cuerpos; este grado de intensidad marca la diferencia y, a la vez, manifiesta el poder de la voluntad¹⁴.

Esto justifica que en último término Descartes necesite acudir a la veracidad de Dios para garantizar todo su sistema, porque si bien la autopoición de la conciencia puede ser suficiente para afirmar al yo como sustancia pensante, la voluntad sola es insuficiente para justificar la validez de todos los conocimientos. Descartes dirá explícitamente que «todo lo que concebimos con claridad puede ser producido por Dios a la manera en que lo concebimos»¹⁵, y también: «siempre que contengo mi voluntad en los límites de mi conocimiento, sin juzgar

11. POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, I, EUNSA, Pamplona 1984, p. 95.

12. Cfr. POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Madrid 1963, p. 94.

13. Cfr. *Ibidem*, p. 25.

14. Cfr. CORAZÓN, R., *Hombre y verdad en Descartes*, «Cuadernos de Anuario filosófico», n.º 21, Pamplona 1995, p. 83.

15. DESCARTES, R., *Segundas Respuestas*. A. T. VII. p.136.

más que de las cosas que el entendimiento representa como claras y distintas, es imposible que me engañe, porque toda concepción clara y distinta es algo real y positivo, y por tanto no puede tomar su origen de la nada, sino que debe necesariamente tener a Dios por autor, el cual, siendo sumamente perfecto, no puede ser causa de error alguno; y, por consiguiente, hay que concluir que una tal concepción o juicio es verdadero»¹⁶.

3.2. *Influencia de Leibniz*

En virtud de la armonía preestablecida y de la existencia de Dios, Leibniz puede afirmar la existencia de un mundo que trasciende al sujeto y que puede ser conocido desde la inmanencia del propio pensamiento¹⁷. Precisamente desde esta inmanencia, desde el conocimiento de las verdades eternas que están en nosotros, es desde donde nos situamos para estudiar la relación de la criatura racional con el Creador, con ese Dios Necesario e Inteligente al que el filósofo de Hannover ha llegado a través de la demostración rigurosa de su existencia.

La creación manifiesta la gloria divina, en primer lugar porque toda sustancia simple es una imagen de la divinidad por sus facultades y por sus perfecciones relativas¹⁸. Todas las partes del mundo expresan el todo: somos como un mundo en pequeño, y además Dios respeta las leyes de esas infinitas acciones y movimientos. Por este motivo, parte de la perfección de la creación está en que haya criaturas que no sólo expresan el mundo sino que representan al mismo Creador¹⁹; son los seres racionales que conocen las verdades necesarias y pueden amar a Dios²⁰. La esencia de nuestra alma es una cierta expresión o imitación o imagen de la esencia, pensamiento y voluntad divinas y de todas las ideas que están ahí comprendidas²¹.

La grandeza del hombre se apoya en la confianza en la existencia de Dios y en la bondad de nuestra propia naturaleza. Esta naturaleza no la poseemos en Él, como si fuésemos partes suyas, ya que esto supondría admitir un panteísmo, pero, al menos dentro de los confines

16. DESCARTES, R., *Meditación 4.ª*, A.T. VII. pp.51-52.

17. Cfr. SALAS, J. de., *G.W. Leibniz. Escritos de filosofía jurídica y política*, Editora Nacional, Madrid 1984, p. 14.

18. Cfr. JALABERT, J., *Le Dieu de Leibniz*, PUF, París 1960, p. 173.

19. Cfr. *Monadologie* (1714), GP. VI, p. 616, n.º 56.

20. Cfr. ORTIZ, J. M., *El origen radical de las cosas*, EUNSA, Pamplona 1988, pp. 305-306.

21. Cfr. *Discours de Métaphysique* (1686), GP. IV, XXVIII, p. 453.

de nuestra individualidad, y salvando la infinita superioridad que Él tiene con respecto a las criaturas, la tenemos como Él, en virtud del carácter ejemplar de su acción creadora²². Lo más importante de mi existencia —dirá— se reduce a lo siguiente: que cada mónada es una concentración del universo entero y que cada espíritu es una imitación de la divinidad²³.

Son numerosos los textos en los que aparece esta tesis²⁴. Detrás está el intento por mostrar, al contrario que Descartes, que la condición de Dios que piensa es la misma que la del hombre: nuestra alma es arquitectónica también en las acciones voluntarias, y descubriendo las ciencias según las cuales Dios ha regulado las cosas, imita en su pequeño mundo lo que Dios hace en el grande²⁵. Del mismo modo que Dios contiene en sí todos los posibles, todas las verdades eternas, el alma contiene en sí todas las ideas a través de las cuales puede acceder al conocimiento del mundo y de Dios, pues Dios no ha dado al alma únicamente una fuerza, sino que con ella ha puesto en cada alma una concentración del mundo: el alma recibe al ser creada los primeros sentimientos y en ellos se incluyen virtualmente todos²⁶.

La distancia entre el hombre y Dios no consiste sólo en la limitación de la capacidad de aquél frente a la omniscencia de éste; la comparación con Dios tiene también una dimensión práctica. El hombre se parece a Dios en tanto que es sujeto libre que toma decisiones y las lleva a cabo; la semejanza se da por lo tanto a dos niveles distintos, el de la teoría y el de la acción. Por lo que respecta al conocimiento, el ejemplarismo implica que conocer a Dios es conocerse a sí mismo: si los atributos de Dios son el fundamento de las nociones simples que tenemos de las cosas, conociendo éstas, podemos acceder al conocimiento de Dios, aunque nosotros no conocemos las verdades como están en Dios, sino como Dios las ha puesto en nosotros, es decir, de un modo limitado. En el orden práctico el hombre imita a Dios en su comportamiento en tanto que tiene libertad y poder para actuar

22. Cfr. SALAS, J. de., *G.W. Leibniz. Escritos de filosofía jurídica y política*, Editora Nacional, Madrid 1984, p. 14.

23. Cfr. *Leibniz à Sophie Charlotte*, GP. VI, p. 522.

24. Cfr. *Dialogue entre un habile politique et un ecclésiastique d'une piété reconnue* (1679), OLASO, p. 239; *Discours de Métaphysique* (1686), GP. IV, IX, p. 434; *Reponse aux réflexions continuelles dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'Harmonie preetablie* (1702), GP. IV, p. 556; *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 197, n.º 147; *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison* (1714), GP. VI, p. 604, n.º 14; *Monadologie* (1714), GP. VI, p. 197, n.º 147.

25. Cfr. *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison* (1714), GP. VI, pp. 604-605, n.º 14.

26. Cfr. ORTIZ, J. M., *El origen radical de las cosas*, EUNSA, Pamplona 1988, p. 314.

como Él²⁷. Los espíritus —afirma Leibniz— son las sustancias más parecidas a Dios, puesto que son capaces de reconocer y descubrir el orden y disposición del universo. Así las criaturas son las únicas capaces de imitar su proyecto, en la medida de su perfección²⁸. Es verdad que el saber de Dios es infinito y el nuestro limitado a causa de la oscuridad y confusión que proceden de nuestra situación corporal; sin embargo, porque Dios nos ha creado a su imagen, es posible encontrar el medio de que la razón triunfe.

En esta fe en la razón se apoya Leibniz para conocer a Dios. Para él es posible pasar desde la estructura del espíritu humano a la estructura del actuar divino ya que Dios acepta también los principios de identidad y de razón suficiente, piensa fines y medios y escoge siempre lo mejor. Nosotros, al igual que Dios, tampoco formamos nuestras ideas porque queremos sino que ellas se forman en nosotros siguiendo la naturaleza de las cosas²⁹. Es decir, porque la razón es innata vemos las verdades eternas como Dios y sobre ellas podemos construir una metafísica verdadera, ya que conocemos los principios necesarios que fundan las esencias y la fuente de las existencias³⁰. La racionalidad divina no encierra la menor sorpresa para el espíritu humano³¹.

El gran Geómetra contempla ideas claras que nuestras mentes podrían aprehender también a su manera si todas sus percepciones fueran distintas y no confusas como son a menudo³², pues la bondad y la justicia de Dios, tanto como su sabiduría, no difieren de la nuestra salvo en que son infinitamente más perfectas³³.

Para Leibniz, la grandeza de Dios no radica en su misterio impenetrable sino en la perfecta claridad y estabilidad de sus ideas; ahí se funda su trascendencia³⁴. Él mismo lo dirá en los *Essais de Théodicée*: «Dios no rebasa los posibles extensivamente, porque no puede pensar más allá, pero los rebasa intensivamente a causa de las combinaciones infinitamente infinitas que hace y las otras tantas reflexiones que añade. La sabiduría de Dios, no contenta, los penetra, los compara, los

27. Cfr. SALAS, J. de., *G.W. Leibniz. Escritos de filosofía jurídica y política*, Editora Nacional, Madrid 1984, p. 50.

28. Cfr. *Méditation sur la notion commune de la justice* (1703), SALAS, p. 88.

29. Cfr. *Remarques sur le livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre* (1710), GP. VI, p. 402, n.º 3.

30. Cfr. BURGUELIN, P., *Théologie naturelle et Théologie révélée chez Leibniz*, en «*Studia Leibnitiana*», Suppl., 4 (1969), p. 17.

31. LABROUSSE, R.P., *En torno a la Teodicea*, Tucumán 1945, p. 51.

32. Cfr. LABROUSSE, R.P., *En torno a la Teodicea*, Tucumán 1945, p. 51.

33. Cfr. *Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison* (1710), GP. VI, p. 51, n.º 4.

34. Cfr. LABROUSSE, R.P., *Op. cit.*, p. 51.

pesa unos con otros, para estimar su grado de perfección o de imperfección, lo fuerte y lo débil, el bien y el mal; llega más allá de las combinaciones infinitas, hace de ellas una infinidad de infinitos, es decir, una infinidad de series posibles en el universo, cada una de las cuales contiene una infinidad de criaturas, y por este medio la sabiduría divina distribuye todos los posibles que había considerado aparte en otros tantos sistemas universales que compara entre sí, y el resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la elección del mejor de todos estos sistemas posibles que la sabiduría forja para satisfacer plenamente a la bondad, lo que constituye precisamente el plan del universo actual, y todas estas operaciones del entendimiento divino, aunque tengan entre sí un orden y una prioridad de naturaleza, se hacen siempre juntas, sin que entre ellas haya prioridad de tiempo»³⁵.

El espíritu humano, en su medida, también puede penetrar, comparar y pesar las ideas que extrae de su propio fondo; por eso es arquitectónica, por eso imita a la divinidad, pero no es la divinidad porque Dios tiene infinitas combinaciones y el alma las tiene limitadas. Además esas ideas en Dios son absolutas y constituyen su esencia, mientras que en el espíritu son relativas y no siempre actuales ya que se encuentran como inclinaciones, disposiciones cuya correspondencia con la realidad se asegura sólo gracias a la armonía preestablecida³⁶, aunque la experiencia también juega su papel, ya que muchas veces, será con ocasión de los sentidos como descubrimos las leyes eternas que están en nuestra alma³⁷.

4. CONCLUSIONES

Esta breve exposición de la concepción que Descartes y Leibniz tienen de la persona es significativa a la hora de ver cómo están presentes en algunos personalismos.

Una metafísica personalista en sentido positivo, no debe confundirse con otras tendencias filosóficas que aunque también se denominan así, la realidad es que se encuentran muy lejos de un verdadero personalismo porque falsean el modo de ser único y propio de la persona y de su hacer personal. En este sentido la influencia de estos dos grandes pilares del racionalismo es patente.

a) Por una parte, el dualismo cartesiano, al entender que el hombre es sólo pensamiento, mientras que su cuerpo se limita a seguir las

35. *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 252, n.º 225.

36. Cfr. CIONE, E., *Leibniz*, Libreria Scientifica, Napoli 1964, p. 280.

37. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, I, pp. 66-67.

leyes materiales de la mecánica, lleva consigo, entre otras, las siguientes consecuencias: en primer lugar, el cuerpo se vuelve asignificativo, es decir, es independiente de las acciones del espíritu, por lo tanto se reduce a ser objeto de manipulación con fines determinados por el «yo que piensa». En segundo lugar, al reducir la persona a su ejercicio mental en acto, conduce a poner en entredicho la condición personal de aquellos estados prementales o inconscientes. No podemos perder de vista que la realidad de la persona que se nos manifiesta en el «*co-gito*» no puede conocerse con la ayuda de la duda como método, entendida como poner entre paréntesis la existencia real subsistente³⁸.

b) Por otra parte, Leibniz tampoco llega a resolver, a pesar de los esfuerzos que hace, la relación armónica entre el monarca y los súbditos, ya que, de una concepción de Dios entendido como la totalidad de posibilidad, es muy difícil, por no decir imposible, que de ahí se pueda hablar de vida, y por lo tanto es muy difícil que se pueda hablar de relación personal con otras vidas. Recordemos que para Tomás de Aquino, el fundamento que justifica que en Dios hay vida es que está en acto. La argumentación que propone es que la vida se atribuye a los seres que obran por sí mismos y no son movidos por otros; por esta razón, cuanto con mayor perfección convenga esto a un ser, tanto más perfecta será la vida que hay en él³⁹. Por lo tanto, el ser cuya naturaleza es su propio entender, y que no recibe de nadie lo que tiene por naturaleza, éste alcanza el grado supremo de la vida. Pues este ser es Dios, y por lo tanto, la vida alcanza en Dios el grado máximo, porque su entendimiento es perfectísimo y está siempre en acto⁴⁰.

El Dios de Leibniz existe por su posibilidad, no porque esté en acto. Es lógico que las cuestiones que se refieren al Absoluto se planteen en términos de justificación, en términos de hacer que quepa dentro de los moldes que previamente se han dado⁴¹. Esto se agudiza cuando se trata de estudiar la relación de Dios con el hombre, pues aunque Leibniz se esfuerce por establecer una relación personal, desde la posibilidad y desde la no interacción entre las mónadas, a lo más que se puede llegar es a una sociedad armónica en la que todo responda a una ley, a la mejor ley en el mejor universo, pero esto poco tiene de personal, porque poco tiene de libre.

Es un hecho que la filosofía moderna no pudo explicar satisfactoriamente la unidad humana; teorías tales como el paralelismo psicofi-

38. Cfr. SEIFERT, J., *Essere e Persona*, Vita e pensiero, Milano 1989, p. 406.

39. Tomás DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 18, a. 3.

40. Tomás DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 18, a. 3.

41. Cfr. POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, p. 52.

sico, o la armonía preestablecida, no dan razón de la unión del alma y el cuerpo salvo a un nivel superficial, que es el del obrar. Esto justifica que algunos personalismos pongan su acento en la ética, es decir, en el comportamiento humano como factor determinante que decide lo que la persona es o hace⁴². En contraste con estas posturas se pone de manifiesto la fuerza del pensamiento personalista de la filosofía de Karol Wojtyła que sostendrá que la persona humana debe comprenderse en su verdad integral y objetiva, y debe ser afirmada personalmente, esto es, debe ser afirmada en lo que ella es verdaderamente⁴³.

42. En opinión de Forment la reducción de la persona a su dimensión ética estaría sostenida por autores como Mounier, Maritain, Lacroix y Nédoncelle. Cfr. FORMENT, E., *Lecciones de metafísica*, Rialp, Madrid 1992, p. 337.

43. Cfr. SEIFERT, J., *Essere e Persona*, Vita e pensiero, Milano 1989, p. 406.